Abschied vom Teufel?

Das Evangelium vom ersten Fastensonntag, das von der Versuchung Jesu durch »Satan« berichtet, gibt Jahr um Jahr Anlaß, über jene geheimnisvolle Macht nachzudenken, die sich hinter der Benennung »Satan« verbirgt. Ein zusätzlicher Anstoß zu dieser Frage kam vor einiger Zeit aus Tübingen; 1969 hatte der dortige Alttestamentler Herbert Haag ein Büchlein unter dem bezeichnenden Titel »Abschied vom Teufel« veröffentlicht, das in dem Satz gipfelt: »Wir haben schon verstanden, daß der Begriff »Teufel« im Neuen Testament einfach für den Begriff »Sünde« steht« (S. 52). Neuerdings hat Haag dem Papst, der die reale Existenz des Satans betont und sich gegen seine Auflösung in ein Abstraktum gewandt hatte, Rückfall ins frühjüdische Weltbild vorgeworfen: Paul VI. verwechsle Weltbild und Glaubensaussage in der Heiligen Schrift.

Was soll man dazu sagen? Zunächst ist hier eine methodische Feststellung wichtig. Auch Haag kann nicht leugnen, daß im Neuen Testament Satan und die Dämonen eine wichtige Rolle spielen. Auch er kann nicht bestreiten, daß im Neuen Testament das Wort »Teufel« keineswegs ein Ersatzwort für Sünde darstellt, sondern eine existente Macht meint, der der Mensch ausgesetzt ist und von der Christus ihn befreit, weil nur er als der »Stärkere« den »Starken« binden kann (Lk 11,22; vgl. Mk 3,27). Die Behauptung, man habe verstanden, daß Teufel durch Sünde ersetzbar ist, taucht bei Haag auf dem Weg der Überredung ohne eigentliche Begründung auf; die »Begründung« verbirgt sich in einer Formulierung, die wieder durch ihre Selbstverständlichkeit den Verzicht auf genaueres Nachfragen nahelegen möchte: »Im Sinne der damaligen jüdischen Denkformen erscheint der Teufel im Neuen Testament als der Exponent des Bösen. Jesus und die Apostel bewegten sich in diesen Denkformen nicht anders als ihre Umwelt« (S. 47). Hier wird einerseits – wie es vom Text her ganz unbestreitbar ist – zugegeben, daß

Jesus und die Apostel von der Existenz dämonischer Mächte überzeugt waren, zugleich aber als ganz klar unterstellt, daß sie dabei Opfer »der damaligen jüdischen Denkformen« waren. Daraus ergibt sich unschwer der nächste Schluß, daß nämlich «diese Vorstellung nicht mehr mit unserem Weltbild vereinbar ist« (S. 27). Das heißt: Der Grund für den »Abschied vom Teufel« beruht nicht auf der Aussage der Bibel, die das Gegenteil beinhaltet, sondern auf unserem Weltbild, mit dem dies »nicht vereinbar« sei. Anders ausgedrückt: Nicht als Exeget, als Ausleger der Schrift, verabschiedet Haag den Teufel, sondern als Zeitgenosse, der die Existenz eines Teufels für unvertretbar hält. Die Autorität, kraft deren er sein Urteil abgibt, ist also die seiner zeitgenössischen Weltanschauung, nicht die des Bibelauslegers.

Nun könnte man denken, damit sei die Frage erledigt, denn es ist klargeworden, daß Haag *gegen* den Text der Bibel aufgrund *seiner* Vorstellung von dem urteilt, was mit modernem Denken »vereinbar ist«. Aber ganz so einfach stehen die Dinge doch nicht, denn in der Tat gibt es in der Bibel Aussagen, die man nicht ihrem Glaubenszeugnis zurechnen kann, sondern als weltbildlichen Rahmen bezeichnen muß, in dem sich der eigentliche Gedanke ausdrückt. Das gilt zum Beispiel von dem geozentrischen Weltbild, das zunächst gegen Kopernikus und Galilei als biblische Lehre verteidigt wurde, bis man erkannte, daß die Bibel nicht für Probleme der Astronomie zuständig ist; das gilt für die Frage nach der Form der Weltentstehung, die man zeitweise im ersten Genesiskapitel wörtlich geschildert sehen wollte, bis man wieder zu der Erkenntnis der alten Kirche zurückfand, daß es hier um Aussagen über die Macht Gottes und über den Auftrag des Menschen, aber nicht um naturwissenschaftliche Informationen geht. Man wird auch feststellen müssen, daß keineswegs immer offen zutage liegt, wie weit die glaubensmäßige Aussage der Bibel reicht und was nur zeitbedingte Instrumentierung ihres eigentlichen Themas ist. So hatte sich im Mittelalter der Gedanke von der Erde als Mitte des Alls derart eng mit dem Glauben an die Menschwerdung Gottes, mit der Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde verschmolzen, daß das heliozentri-

sche Weltbild als ein Angriff auf den Kern des Glaubens selbst erschien: Sollte Gott denn auf einem astronomisch gesehen bedeutungslosen Planeten inmitten eines gigantischen Alls Mensch geworden sein? War damit nicht die entscheidende Heilstat ortlos geworden? Erst in einem mühsamen Ringen konnte hier aufgehen, was zum Bekenntnis des »Abstiegs« Gottes nötig ist und was nicht. Demgemäß spricht gegen Haag zwar die Einfachheit, mit der er festlegt, was mit modernem Weltbild vereinbar ist und was nicht; es spricht gegen ihn der falsche Anspruch, als Exeget zu entscheiden, obwohl er als Philosoph redet und seine einzige Philosophie offensichtlich in einer unreflektierten Modernität besteht. Aber das Problem, ob hier nicht vielleicht wirklich nur eine weltbildlich bestimmte Anschauungsform vorliegt, deren Sachgehalt von der Form zu trennen ist – das ist damit noch nicht eindeutig entschieden.

Damit erhebt sich die Frage: Wie kann man das klären? Wie kann man vermeiden, daß falsche und schädliche Gefechte wie der Galilei-Streit wiederholt werden; wie kann man umgekehrt verhindern, daß der Modernität zuliebe der Glaube selbst amputiert wird – daß auch dies geschehen ist, von Reimarus bis zu den deutschen Christen des Dritten Reichs, wird in den Warnungen vor neuen Galilei-Fällen meist verschwiegen, obgleich die Auswirkungen solch konformistischer Christentümer vermutlich weit verheerender waren als der Galilei-Prozeß, der ja nicht nur ein Produkt kirchlichen Starrsinns war, sondern das Ringen einer ganzen Gesellschaft, die die Erschütterung der geistigen Grundlagen der bisherigen Geschichte bestehen und im Wechsel der Zeiten neu zwischen »Fixsternen« und »Planeten«, zwischen bleibender Orientierung und vorübergehender Bewegung unterscheiden lernen mußte. Maßstäbe, die man in jedem auftretenden Fall sofort und zweifelsfrei anwenden kann, gibt es nicht; die Grenzziehung bleibt eine Aufgabe, die immer wieder auch geistige Anstrengung verlangt und so wird man für ein Ringen um die Grenze des Glaubens Verständnis haben, solange dabei einerseits die Bereitschaft zur Korrektur durch klar bewiesenes Wissen und andererseits die Einsicht bestehen bleibt, daß Glaube nur

im Mitglauben mit der Kirche verwirklicht werden kann und nicht den Verfügungen privater Entscheidungen darüber unterworfen ist, was jeweils als vertretbar angesehen wird oder nicht.

Wenn es also auch keinen Maßstab gibt, der in allen Einzelfällen jeweils automatisch anzeigt, wo Glaube endet und wo Weltbild beginnt, so gibt es doch eine Reihe von Urteilshilfen, die auf der Suche nach Klärungen den Weg weisen. Ich nenne deren vier. Ein erster Maßstab ergibt sich aus dem Verhältnis der beiden Testamente. Die Bibel existiert ja nicht einförmig, sondern im Zusammenklang von Altem und Neuem Testament, die in ihrem Gegenüber und in ihrer Einheit sich gegenseitig auslegen. Vor allem ist zu sagen: Altes Testament gilt nur in Einheit mit dem Neuen, unter seinem Vorzeichen, durch seine Maßstäblichkeit hindurch so wie freilich Neues Testament seine Inhaltlichkeit erst durch seine ständige Beziehung auf das Alte eröffnet. Dieser Sachverhalt ist hinsichtlich eines Punktes allgemein bekannt: Die gesetzlichen Bestimmungen des Alten Testaments gelten nicht in ihrer Wörtlichkeit als Gesetz, sondern sie gelten, insofern sie ein Teil der auf Christus hinführenden Geschichte sind, in ihn hinein aufgehoben. Aber das gleiche Grundmuster, das Paulus für die Frage des Gesetzes klar herausgearbeitet hat, bestimmt ganz allgemein die Beziehung der Testamente. Hätte man dies im letzten Jahrhundert so deutlich vor Augen gehabt wie das bei den Kirchenvätern der Fall war, so wäre der ganze Streit um den Schöpfungsbericht unterblieben. Denn der Schöpfungsbericht der Genesis gilt demgemäß als alttestamentlicher Text nicht direkt, in seiner nackten Wörtlichkeit, sondern soweit er aufgehoben ist in die Perspektive des Neuen Testaments, in der Klammer der Christologie. Wendet man diesen Maßstab an, so zeigt sich, daß Jo 1,1 die neutestamentliche Aufnahme des Genesistextes ist und seine bunten Schilderungen in die eine Aussage zusammenzieht: Im Anfang war das Wort. Alles andere wird damit in die Welt der Bilder verwiesen. Was bleibt, ist die Herkunft der Schöpfung aus dem Wort, das sich im Alten Testament in vielen Wörtern spiegelt.

Was bedeutet dieser Maßstab für unsere Frage? Wer ihn an-

wendet, stößt auf ein verblüffendes Ergebnis. Während wir eben in der Frage der Schöpfung und in der Frage des Gesetzes das Neue Testament gegenüber dem Alten in der Bewegung der Kontraktion, der Zusammenziehung in eine einfache Mitte hinein fanden, zeigt sich hier genau umgekehrt die Bewegung der Expansion: Die Vorstellung dämonischer Mächte tritt nur zögernd ins Alte Testament ein, erhält dagegen im Leben Jesu eine unerhörte Wucht, die bei Paulus ohne Verminderung bestehen bleibt und sich bis in die letzten Schriften des Neuen Testaments, in die Gefangenschaftsbriefe und ins Johannesevangelium hinein durchhält. Dieser Vorgang der Steigerung vom Alten Testament ins Neue, der äußersten Kristallisierung des Dämonischen gerade im Gegenüber zur Gestalt Jesu und der Beständigkeit des Themas im gesamten neutestamentlichen Zeugnis ist von erheblicher Aussagekraft. Man wird von da aus sagen dürfen, daß in der Frühgeschichte des alttestamentlichen Glaubens die Aussage über dämonische Mächte beiseite bleiben mußte, weil zunächst gegen jede Zweideutigkeit der Glaube an den einen und einzigen Gott durchzusetzen war. In einer göttergesättigten Umwelt, die zwischen guten und bösen Göttern die Übergänge fließend sah, hätte der Verweis auf Satan dem entscheidenen Bekenntnis seine Klarheit genommen. Erst als der Satz von dem einen Gott mit allen seinen Konsequenzen zum unverrückbaren Besitz Israels geworden war, konnte der Blick geweitet werden auf Mächte, die den Raum des Menschen überschreiten, ohne daß sie Gott seine Einzigkeit streitig machen könnten. Dieser geschichtliche Vorgang bleibt insofern wichtig, als er über die Rangordnung von Glaubenserkenntnis auch heute verbindliche Auskunft gibt. An vorderster Stelle steht das Gottsein Gottes, seine Einzigkeit. Der christliche Glaube geht auf Gott und sieht von ihm her die Welt; der Christ hat, wie Gregor von Nyssa im Anschluß an das Buch Koheleth (2,14) sagt, seine Augen im Kopf, das heißt oben, nicht unten. Er weiß, daß der nichts und niemand zu fürchten braucht, der Gott fürchtet und Gottesfurcht ist Glaube, etwas sehr anderes als knechtische Furcht, als Dämonenangst. Aber sie ist auch etwas sehr anderes als ein prahlerischer Mut, der den

Ernst der Wirklichkeit nicht sehen will. Zur wahren Tapferkeit gehört es, sich den Umfang der Gefahr nicht zu verbergen, sondern die Wirklichkeit in ihrer Gänze wahrnehmen zu können. Und das macht nun umgekehrt das Phänomen der »Steigerung« klar: Je mehr der Mensch auf der Seite Gottes steht, desto realistischer wird er; desto deutlicher zeigen sich die Konturen der Wirklichkeit, desto klarer wird auch der Gegensatz zum Heiligen: Die schönen Masken des Dämons trügen den nicht mehr, der von Gott her sieht.

Dies führt bereits zu einem zweiten Maßstab. Es ist jeweils zu fragen, in welchem Verhältnis eine Aussage zum inneren Vollzug des Glaubens und des gläubigen Lebens steht. Aussagen, die nur theoretische Anschauungsformen bleiben, aber nicht in den eigentlichen Existenzvollzug eintreten, werden normalerweise nicht zum Kern des Christlichen gezählt werden können. Was dagegen nicht bloß als theoretische Anschauungsform auftritt, sondern im Raum der Glaubenserfahrung steht, im Glaubensleben als Erfahrungsdatum aufscheint, hat einen ganz anderen Rang. So mochte der Gedanke vom Auf- und Untergang der Sonne, von der Mittelpunktstellung der Erde eine selbstverständliche und vielfältig auswertbare Anschauungsform des Glaubens sein, zu seinen spezifischen Erfahrungen gehörte er nicht. Die Mystik mit ihrem Weg der Einung führte viel eher zur Relativierung aller weltbildlichen Schemata. In diesem Betracht scheint es mir außerordentlich wichtig, daß das Ringen mit der Macht der Dämonen zu dem eigentlich religiösen Weg Jesu selbst gehört. Die Bibel weiß von seinen Versuchungen (Lk 22,28), nicht nur von der einen, die ausführlich geschildert wird; sie geht so weit zu sagen, Jesus sei dazu in die Welt gekommen, um die Werke des Teufels zu vernichten (1 Jo 3,8). Diese Formel faßt zusammen, was Jesus selbst in der Spruchreihe vom Stärkeren und vom Starken, von der Macht der Dämonen sagt, deren Reich er in der Kraft des Heiligen Geistes zum Einsturz bringt (Mk 3,20–30). Auffällig ist, daß er, der sich nicht zum Wundermann machen lassen wollte, den Kampf gegen die Dämonen zum Kern seines Auftrags rechnete (vgl. etwa Mk 1,35–39) und daß folg-

lich die Vollmacht dazu zum Kern der Vollmacht gehört, die er seinen Jüngern überträgt: Sie werden gesandt, »zu verkünden und um Macht zu haben, die Dämonen auszutreiben« (Mk 3, 14 f). Der geistliche Kampf gegen die versklavenden Mächte, der Exorzismus über eine von Dämonen geblendete Welt, gehört unabtrennbar zum geistlichen Weg Jesu und zur Mitte seiner eigenen Sendung wie derjenigen seiner Jünger. Die Gestalt Jesu, ihre geistige Physiognomie ändert sich nicht, ob sich nun die Sonne um die Erde dreht oder ob die Erde sich um die Sonne bewegt, ob die Welt evolutiv geworden ist oder nicht, aber sie wird entscheidend geändert, wenn man das Ringen mit der erfahrenen Macht des Reiches der Dämonen aus ihr wegschneidet.

Damit ist eng verbunden der dritte Maßstab. Bibel ohne Kirche wäre nur eine Literatursammlung. Wo daher über die notwenige wissenschaftliche Erforschung des streng Historischen hinaus die Bibel als Buch des Glaubens befragt, der Unterschied von Glaube und Nichtglaube gesucht wird, muß diese Zusammengehörigkeit von Bibel und Kirche ins Spiel kommen. Glaube kann ja nur, wie wir schon sagten, im Mitglauben mit dem Ganzen verwirklicht werden; er löst sich auf, wo er der Beliebigkeit des Einzelnen überstellt wird. So ist als weiterer Maßstab zu fragen, wie weit Aussagen im Glauben der Kirche aufgenommen worden sind. Nun ist der Glaube der Kirche keine ganz eindeutig umgrenzbare Sache, sonst lägen die Dinge einfach. Man muß also genauer zusehen und herauszufinden trachten, in welchem Maß etwas in den eigentlichen inneren Glaubensvollzug, in die Grundform von Gebet und Leben selbst über die Schwankungen der Tradition hinaus eingetreten ist. So ist etwa der Kampf um die Gottessohnschaft Jesu, um die Gottheit des Heiligen Geistes, um die Dreieinigkeit Gottes von den Konsequenzen für die Taufliturgie, für die eucharistische Liturgie und damit für den Sinn christlicher Bekehrung geführt worden, der sich in der Taufe ansagt. Basilius zum Beispiel, der das letzte Ringen um die Gottheit des Heiligen Geistes austrug, hat diese Frage ganz streng von dem inneren Anspruch der Taufe und ihrer gottesdienstlichen Form her durchgestritten. Für ihn galt: Taufe ist

keine liturgische Spielerei, sondern die feierliche kirchliche Form der Existenzentscheidung, die Christsein meint. Man muß sie beim Wort nehmen können, vor allem in ihrem Kerngeschehen. Sie gibt an, was sich bei der Christwerdung abspielt und was nicht. Nun gehört aber, um zu unserer Frage zurückzukommen, der Exorzismus und die Absage an Satan zum Kerngeschehen der Taufe; die letztere bildet zusammen mit der Zusage an Jesus Christus die unerläßliche Eingangstür ins Sakrament. Die Taufe führt damit den Menschen in das Existenzmodell Jesu Christi, in seinen Kampf und in seine Freiheit mit hinein. Sie beruht auf seiner geistlichen Erfahrung und übereignet sie dem, der die Nachfolge Christi aufnimmt. Wo der Mensch in das Licht Jesu Christi tritt, wird der Dämon überführt und damit überwindbar. Wieder gilt, daß man die Taufe und damit christlichen Lebensvollzug ändern würde, wenn man die Realität der dämonischen Macht streichen wollte. Im übrigen müßte man hier, bei der Frage nach der Kirche, die Erfahrung der Heiligen, der exemplarisch Glaubenden hinzunehmen – ich sage: ihre Erfahrung, nicht alle ihre Ideen. Diese Erfahrung entspricht der Erfahrung Jesu: Je stärker das Heilige sichtbar und mächtig wird, desto weniger kann sich der Dämon verbergen. Insofern könnte man geradezu sagen, daß das Verschwinden der Dämonen, das vermeintliche Gefahrloswerden der Welt mit dem Verschwinden des Heiligen Hand in Hand geht.

Schließlich muß als letzter Maßstab die Frage des »Weltbildes«, der Vereinbarkeit mit wissenschaftlicher Erkenntnis erwähnt werden. Der Glaube wird zwar immer wieder zur Kritik dessen werden, was jeweils als modern und unbefragt als gewiß gilt, aber er kann nicht gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnis widersprechen, die so beachtenswerte negative Markierungen zu setzen hat. Nun wüßte man gern, auf welche Gründe hin Haag entscheidet, »daß diese Vorstellung nicht mehr mit unserem Weltbild vereinbar ist«. Daß sie dem Durchschnittsgeschmack entgegensteht, ist klar; daß sie in einer funktionalistisch betrachteten Welt keinen Anhalt findet, ist ebenso offenkundig. Aber in einem reinen Funktionalismus ist auch kein

Platz für Gott und keiner für den Menschen als Menschen, sondern nur für den Menschen als Funktion; hier fällt also sehr viel mehr zusammen als nur die Idee des »Teufels«. Im Namen welcher Philosophie Haag sein Verdikt ausspricht, bleibt schwer zu ergründen; anscheinend geht er von einem stark vereinfachten personalistischen Schema aus. Nun haben aber die tieferen Formen des Personalismus durchaus erkannt, daß man mit den Kategorien Ich und Du allein unmöglich die ganze Wirklichkeit erklären kann – daß gerade das »Zwischen«, das die beiden Pole miteinander verbindet, eine Realität eigener Art und eigener Kraft ist. Anregungen asiatischen Denkens lassen heute diesen Zusammenhang noch stärker hervortreten. Seelische Erkrankung, so sagen sie etwa, ist nicht einfach eine Befindlichkeit des Ich, sondern beruht gerade auf einer Störung des »Zwischen«; weil das Zwischen in Unordnung ist, abgebrochen, fehlgeleitet, verkehrt, darum ist auch das Ich selber aus dem Gefüge. Das Zwischen ist eine schicksalentscheidende Macht, über die unser Ich keineswegs restlos verfügt: Dies zu meinen ist ein Rationalismus von einer fast abenteuerlich wirkenden Naivität. Hier stellt, so scheint mir, modernes Denken eine Kategorie zur Verfügung, die uns helfen kann, die Macht der Dämonen wieder genauer zu verstehen, deren Existenz freilich von solchen Kategorien unabhängig ist. Sie sind eine Macht des »Zwischen«, dem der Mensch auf Schritt und Tritt konfrontiert ist, ohne daß er es dingfest machen kann. Genau das meint Paulus, wenn er von den »Weltherrschern dieser Finsternis« spricht; wenn er sagt, gegen sie, die Luftmächte des Bösen, nicht gegen Fleisch und Blut richte sich unser Kampf (Eph 6,12). Er richtet sich gegen jenes fest etablierte »Zwischen«, das die Menschen zugleich aneinander kettet und voneinander abschneidet, das sie vergewaltigt, indem es ihnen Freiheit vorspielt. Hier wird eine ganz spezifische Eigenart des Dämonischen klar: seine Antlitzlosigkeit, seine Anonymität. Wenn man fragt, ob der Teufel Person sei, so müßte man richtigerweise wohl antworten, er sei die Un-Person, die Zersetzung, der Zerfall des Personseins und darum ist es ihm eigentümlich, daß er ohne Gesicht auftritt, daß die Unkenntlichkeit seine

eigentliche Stärke ist. In jedem Falle bleibt, daß dieses Zwischen eine reale Macht, besser: eine Sammlung von Mächten und nicht bloß eine Summierung von menschlichen Ichen ist. Die Kategorie des Zwischen, die uns so hilft, das Wesen des Dämons neu zu verstehen, leistet übrigens noch einen anderen, parallelen Dienst: Sie ermöglicht es, die der abendländischen Theologie ebenfalls immer fremder gewordene eigentliche Gegenmacht besser zu erklären: den Heiligen Geist. Wir könnten von hier aus sagen: Er ist jenes Zwischen, in dem Vater und Sohn eins sind als der eine Gott; in der Kraft dieses Zwischen tritt der Christ jenem dämonischen Zwischen gegenüber, das allenthalben »dazwischen« steht und Einheit hindert.

Ein so »aufgeklärter« Theologe wie H. Cox hat kürzlich gemeint, die Massenmedien appellierten in den von ihnen angepriesenen Verhaltensmustern »an die unausgetriebenen Dämonen«; »ein klares Wort des Exorzismus« sei daher in höchstem Maße nötig (Stadt ohne Gott, 1967, S. 210). Vielleicht meint er das nur allegorisch, ich weiß es nicht. Aber wer als Christ die Abgründe moderner Existenz, die Macht der sieben Dämonen wirken sieht, die in das leergefegte Haus zurückgekehrt sind und ihr Unwesen treiben, der weiß, daß die exorzistische Aufgabe des Glaubenden heute wieder anfängt, jene Notwendigkeit zu erlangen, die ihr im Aufgang des Christentums zukam. Er weiß, daß er hier der Welt einen Dienst schuldig ist und daß er an seinem Auftrag vorbeigeht, wenn er den Dämonen hilft, sich in jene Anonymität zu hüllen, die ihr liebstes Element ist.